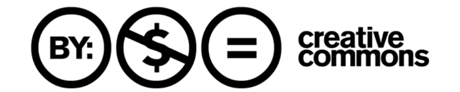


Revue Philosophique de Louvain

Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document

Henri Declève



Heidegger et Cassirer interprètes de Kant

Traduction et commentaire d'un document

I

Introduction

Nous proposons ici la traduction et le commentaire d'un document publié naguère par M.G. Schneeberger [1] et qui nous restitue des fragments de deux interprétations du kantisme, celle de Cassirer et celle de Heidegger. L'intérêt philosophique de ce texte n'a d'égal que l'ambiguïté des conditions dans lesquelles il fut imprimé à Berne à compte d'auteur.

Ce que nous allons traduire paraît en 1960 dans une brochure qui se présente comme un complément à la bibliographie heideggerienne établie par Hermann Lübbe. A ce moment M. Schneeberger ignore l'origine et la nature exacte des feuilles stencilées qu'il publie. Il y voit apparemment un tout achevé. Sans y ajouter une seule remarque, il les fait lire à la suite de trois documents plus tardifs qui mettent en lumière l'activité de M. Heidegger en 1933 lors de son rectorat à Fribourg sous le régime national-socialiste. L'éditeur semble ainsi vouloir situer l'échange de vues avec Cassirer dans le contexte de l'antisémitisme et du racisme latents qui favorisèrent en Allemagne la prise de pouvoir par les nazis.

Que telle soit bien son intention, M. Schneeberger le donne davantage encore à penser lorsqu'il publie en 1962 son volume *Nachlese*

(1) Cf. Guido Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie* (ci-dessous *Ergänzungen*), Bern, 1960, pp. 17-67. En marge de la traduction, nous indiquons la pagination de M. Schneeberger, à laquelle nous nous référons dans les notes.

zu Heidegger, dont l'essentiel se compose d'extraits de journaux et de livres concernant le rectorat de M. Heidegger (2). Le recueil permet, il est vrai, de mieux apprécier le caractère du « protocole du groupe de travail » paru deux ans plus tôt. Il s'ouvre en effet par une relation des journées de 1929 due à un historien de la médecine, Ludwig Englert, et où l'on chercherait en vain une allusion politique. Par contre deux pages empruntées aux souvenirs de Madame Cassirer nous restituent l'atmosphère quelque peu pathétique de ce congrès où certains furent surtout intéressés, voire inquiétés, par ce qu'ils vivaient comme un affrontement entre un représentant de la pensée purement allemande et un représentant de cet idéalisme trop universel pour ne pas être qualifié de juif.

Jusqu'à plus ample information, il semble bien que tous les témoins s'accordent à reconnaître l'élévation et la qualité vraiment universitaire des relations et des discussions entre les deux philosophes. Mais le lecteur de M. Heidegger cèderait à une naïveté par trop « métaphysique » s'il prétendait faire complètement abstraction de la culture et de l'idéologie au sein desquelles commençait à se dévoiler vers 1930 la pensée *de* l'être. Aussi, en dépit de ce qui est sans doute leur parti pris, la brochure et le volume publiés par M. Schneeberger offrent-ils à qui en use avec prudence la possibilité de mettre en situation les écrits de Heidegger où s'amorce le fameux « revirement », *die Kehre* (3).

Le propos à tout le moins démythisant de l'éditeur n'est cependant pas la seule cause de l'ambiguïté qui entoure le « protocole du groupe de travail » que nous traduisons ici tel qu'il nous est connu pour l'instant. Dans *Nachlese* M. Schneeberger réimprime les trois autres textes déjà parus dans les *Ergänzungen,* mais il ne reprend pas les pages qui nous occupent. Il indique simplement qu'elles ont été « rédigées par Ritter et Bollnow ». L'index nous apprend qu'il s'agit

(2) *Nachlese zu Heidegger,* Bern, 1962; en particulier pp. 1-9. — M. Schneeberger a été récemment pris à partie non sans une certaine passion, dans un article de F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger,* in *Critique,* 1966, n° 234, pp. 883-904. Fédier apporte au dossier une lettre de S. Bröse au recteur de Fribourg, datée du 14 janvier 1946; la conduite de M. Heidegger durant les années de crise y apparaît sous un jour plus favorable et plus vrai.

(3) Sans jamais oublier qu'en un sens il n'y a pas de philosophie mais seulement des philosophes, il faut faire entièrement droit à la requête de F. Fédier, *art. cit.,* p. 899 : « ... comme si le but secret de ceux qui répandent ces bruits était précisément de retarder sans cesse l'accès à l'*œuvre* de Heidegger, seule voie possible par où, un jour, il sera possible d'aborder ce qui est en question ici ».

de Joachim Ritter et d'Otto-Friedrich Bollnow dont on peut savoir par ailleurs qu'ils sont aujourd'hui professeurs ordinaires à Münster et à Tübingen respectivement.

Sur l'avis de M. Schneeberger, nous avons demandé aux deux rédacteurs l'autorisation de publier le présent article. A cette occasion, un collègue du Pr. Ritter, le Dr. K. Gründer, nous avertit très aimablement et sans nous opposer de refus, que notre entreprise était exposée à bien des risques. C'est le Dr. Gründer en effet qui fit savoir à M. Schneeberger à qui étaient dues les pages anonymes reproduites dans les *Ergänzungen*. De son côté il était depuis longtemps en possession de l'ensemble du compte-rendu dont un extrait seulement avait été stencilé à Davos et distribué aux participants des journées. Le morceau dont on va lire la traduction représente un tiers environ du document complet que le Dr. Gründer se propose de publier prochainement; le texte sera accompagné des notices et recensions suscitées à l'époque par les conférences et les discusions de Cassirer et de M. Heidegger sur la philosophie kantienne. On trouvera également dans le livre du Dr. Gründer, outre une introduction détaillée, bon nombre de souvenirs recueillis ces dernières années auprès des participants du colloque de 1929, une réimpression du compte-rendu fait par M. Heidegger en 1928 du second volume de la *Philosophie der symbolischen Formen* ainsi qu'une réimpression de l'article sur *Kant und das Problem der Metaphysik* écrit par Cassirer en 1931 pour les *Kantstudien* (4). Ces deux derniers textes n'étaient assurément pas demeurés inaperçus; mais il faut se féliciter de les pouvoir lire à nouveau avec les exposés et les discussions de Davos qu'ils éclairent sur plus d'un point. Le Dr. Gründer nous fait savoir encore qu'au moment où sortira son ouvrage, les *Archives de philosophie* en feront paraître une traduction française intégrale.

Pourquoi dans ces conditions passer outre aux avertissements de notre correspondant et rendre public le présent travail condamné sans doute à être rapidement dépassé? C'est qu'en dépit de son aspect fragmentaire et des ambiguïtés qui entourent sa publication, le document de travail remis aux participants des journées de Davos présente un intérêt technique considérable pour qui veut suivre le dialogue de pensée que, depuis 1912 au moins, M. Heidegger entretient avec Kant. Ce dialogue a fait l'objet d'une recherche dont nous avons

(4) Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation* (ci dessous : *Bemerkungen*), in *Kantstudien*, 36 (1931), pp. 1-26.

présenté les résultats dans une thèse en philosophie à l'Université de Louvain et qui fera la matière d'un volume à paraître. L'article que voici voudrait indiquer quelques-unes des voies qui se sont ouvertes à notre travail ; et le protocole fragmentaire de la contestation entre Cassirer et M. Heidegger est éminemment propre, croyons-nous, à révéler les difficultés et les lumières d'une méditation qui s'attache à ressaisir Kant et la Critique dans et par l'histoire de la pensée de l'être.

Au niveau d'abord de l'information matérielle, les débats de Davos ne sauraient être négligés puisque le premier avant-propos de *Kant et le problème de la métaphysique* signale que le contenu de l'ouvrage fut exposé entre autres lors de ces journées universitaires. Comme cet avant-propos est daté de la Pentecôte 1929 et que le colloque de Davos a eu lieu la même année du 17 mars au 9 avril, ce simple rapprochement fait pressentir à quel point le fameux livre sur Kant exprime une pensée toujours en travail et en « reprise ». Dès lors les nombreuses questions laissées ouvertes à la fin du volume ne sauraient être considérées comme de pures figures de style issues d'une volonté de préserver un mystère qu'un esprit positif pourrait juger quelque peu artificielle.

Mais dès que l'on prend au sérieux ces points d'interrogation et que l'on se réfère en même temps aux propos tenus à Davos, toute la « reprise » de la *Critique de la raison pure* devient beaucoup plus problématique, au sens habituel et au sens heideggerien de ce dernier qualificatif.

Kant et le problème de la métaphysique étudie et commente « l'Analytique au sens large » ; c'est dans la théorie du schématisme de l'imagination que le lecteur est invité à reconnaître comment Kant frôle et manque le problème de l'être et du temps. Le schématisme semble donc constituer le cœur et comme le point de jaillissement de la pensée critique. M. Heidegger montrera par exemple que la raison pratique elle-même se fonde dans l'imagination transcendantale.

Or des questions posées à la fin du livre suggèrent déjà que l'on pourrait considérer non pas l'Analytique et l'Esthétique mais bien la Dialectique transcendantale comme l'interrogation originaire de la Critique concernant la compréhension finie de l'être. En refusant les métaphysiques spéciales, la théorie des idées ne se limiterait pas à une application des vues conquises par l'Analytique à propos de la métaphysique générale ; ses conclusions, purement négatives à première lecture, recèleraient, dans la théorie de l'apparence transcendantale, le problème positif de la finitude du *Dasein*, le problème de l'unité

de la vérité et de la non-vérité en tant que cette unité est constitutive de la présence humaine et annonciatrice de l'être ([5]).

Reprenant le même thème à Davos, M. Heidegger n'emploie plus la tournure interrogative ; il affirme simplement qu'il interprète la Dialectique comme une ontologie et qu'il pense pouvoir se fonder sur cette interprétation pour montrer que la Logique transcendantale, c'est à dire l'Analytique, pose le problème de l'être de façon positive et non plus seulement négative ([6]).

Les conséquences de ce renversement de perspective sont considérables à bien des égards.

Et d'abord en ce qui concerne l'argument déployé dans *Kant et le problème de la métaphysique*, selon lequel la seconde édition de la *Critique* représenterait un recul devant l'abîme de la temporalité entrevu au terme de la théorie du schématisme telle que l'avait élaborée l'édition de 1781. Si c'est bien la Dialectique qui constitue le noyau du kantisme, cette argumentation perd son aspect percutant. Car la Dialectique et la Méthodologie qui lui fait suite semblent bien avoir été rédigées assez tôt et Kant en tout cas n'a plus jamais remanié ces deux parties de son œuvre. Si l'on veut suivre l'interprétation de M. Heidegger à Davos tout en privilégiant la première édition de la *Critique de la raison pure*, on aura le choix entre deux lectures : ou bien il faut montrer d'emblée que la problématique du temps et de l'être s'ouvre dans la Dialectique elle-même et que la théorie du schématisme avec toutes ses conséquences dévoilées et voilées est amenée par l'intuition d'un vide transcendantal des idées ; ou bien on montre dans la Dialectique encore les germes inaperçus qui devaient se développer dans la seconde édition en une régression vers la logique et la métaphysique. Ni l'un ni l'autre programme ne se trouve réalisé dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Et plus tard *Die Frage nach dem Ding*, *Kants These über das Sein* ou *Der Satz vom Grund* ne reprendront pas ces deux schèmes. La très forte majorité des textes sur lesquels s'appuie l'interprétation heideggerienne de Kant restera empruntée à l'Analytique et à l'Esthétique.

A l'égard d'un grand philosophe, tout reproche, si logiquement qu'il puisse être structuré, a toute chance de tomber à faux. Au demeurant, M. Heidegger lui-même nous avertit : « Ceux qui pensent apprennent plus durablement par et dans le manque » ([7]). Pour être

([5]) *Kant und das Problem der Metaphysik* (ci-dessous KM), p. 221 ; *trad.*, pp. 300-301.
([6]) *Ergänzungen*, 17.
([7]) KM, 8 ; cf. *trad.*, p. 55.

conséquents, nous devrons donc toujours chercher nous-mêmes à relier à l'interprétation fondamentale de la Dialectique comme ontologie, c'est-à-dire comme indice de la finitude, les méditations que nous continuerons de voir porter sur l'Analytique au sens large. Ceci, bien sûr, n'ira pas sans difficulté, mais n'ira pas non plus sans procurer bien des lumières.

Ainsi, si l'on ne perd pas de vue qu'en dévoilant la vacuité des idées et leur rôle proprement régulateur Kant permet d'entrevoir une non-compréhension de l'être intrinsèque à toute vérité *de* l'être dans le *Dasein*, on aura d'emblée l'attention attirée sur le malaise qui caractérise ces morceaux probablement fort anciens de *Sein und Zeit* où se trouvent contestées les façons kantiennes de saisir le « Je pense » et le monde ; on verra aussi sous un jour nouveau les passages de *Vom Wesen des Grundes* où les divers aspects de l'idée de monde selon Kant sont mis en relation avec une méditation sur le fondement du possible, du réel et du nécessaire qui n'est pas sans évoquer une reprise dans le mode de la liberté des parties de l'Analytique consacrées aux principes de l'entendement pur. En bref, une étude de l'interprétation du kantisme chez le premier Heidegger en vient, lorsqu'elle tient compte des affirmations de Davos, à saisir à quel point les motifs de la *Critique de la raison pure* ont pu orienter la pensée du philosophe vers la problématique de la différence ontologique et du rien de l'être. Une fois admis que le caractère transcendantal des idées est le positif de ce rien qui transit la présence humaine, le lecteur perçoit que les thèmes de *Vom Wesen des Grundes* et de *Vom Wesen der Wahrheit* sont déjà présents dans le premier livre sur Kant. Et comme ce dernier a sans doute été pensé avant la rédaction finale de *Sein und Zeit*, il devient sinon évident du moins très compréhensible que le plus récent Heidegger puisse situer la *Kehre*, le revirement de la pensée du *Dasein* en une pensée de l'être, dans le temps même où se concevait l'analytique existentiale.

Ce que nous venons d'expliquer de manière très succincte doit et peut être justifié minutieusement dans le détail des textes. Mais nos indications suffisent à montrer quels éclaircissements on peut attendre d'une écoute sérieuse des propos tenus à Davos sur la *Critique*.

De cette écoute, nous l'avons dit, résulte aussi plus d'une difficulté. La plus importante peut-être surgit lorsque l'on s'interroge sur la signification du « Je » kantien et des diverses facultés dont parlent les trois *Critiques*. Si la Dialectique tient bien la place que nous avons dite, il est d'abord évident, comme Cassirer le souligne à Davos et le

répétera dans son article de 1931, que les affirmations de la *Critique de la raison pure* concernant l'imagination, l'entendement et la raison spéculative n'ont pas de sens dès qu'on les prend pour des affirmations sur l'homme sans tenir compte du lien intrinsèque qui les relie à la *Critique de la raison pratique* et à la *Critique de la faculté de juger.* Il apparaît de plus que la raison pure en tant qu'elle est comprise comme législatrice de la liberté unifiant dans le rien des idées l'entendement législateur de la nature et la judicative législatrice du sentiment, n'est plus du tout une « faculté » d'un sujet psychologique ni un sujet logique absolu, mais bien plutôt un domaine dans lequel l'homme doit se transporter s'il veut en arriver en vérité à l'homme et reconnaître en lui-même l'interrogation de l'être. En d'autres termes, l'interprétation du kantisme que propose M. Heidegger à Davos rend non seulement problématique mais caduque la dernière partie de *Kant et le problème de la métaphysique* où la philosophie critique se voit taxée, quoi qu'elle en ait, d'anthropologisme impénitent.

Une reprise à nouveaux frais des écrits de Kant peut justifier ceci. Elle le ferait en particulier en précisant le sens et la relation à la raison pure de ce que Kant appelle *das Gemüt* et qu'il faut traduire, croyons-nous, par « corps-sujet » ou « présence humaine ». En outre, il semble bien se dégager de cette recherche qu'à vouloir considérer le temps comme le fondement de la présence finie en tant qu'elle est compréhension d'être, on s'enfoncerait dans la métaphysique plutôt que d'en sortir et de déboucher dans une histoire de l'être.

Ces dernières conclusions dépassent évidemment le cadre des discussions de Davos. Mais elles sont du moins dans la ligne de ce que développe Cassirer quand il oppose sa propre interprétation du kantisme à celle de M. Heidegger. Il insistera lui aussi sur le fait que la fameuse question « Qu'est-ce que l'homme ? » n'a pas pour but, dans l'esprit de Kant, de poser l'homme comme origine de toute mise en question philosophique, mais bien plutôt de définir une aire d'où il soit possible de venir à la rencontre de l'homme. Si le rapport entre la raison pure et le *Gemüt* ne retient pas directement son attention, Cassirer voir pourtant une relation plus qu'accidentelle entre l'idée ou la totalité de la raison pure et la *Gesammtstimmung* d'un philosophe, c'est-à-dire sa manière concrète d'être au monde ; et le fait du langage lui apparaît comme le phénomène où se donnent les conditions de possibilité d'une entente entre penseurs, conditions qui sont en fin de compte un nom nouveau et plus authentique de la raison pure.

C'est dans l'effort philosophique pour penser en fidélité à l'esprit de la *Critique* les conditions et l'essence du langage qu'il faut replacer

deux points sur lesquels l'opposition entre Cassirer et M. Heidegger pouvait devenir spectacle aux yeux d'un certain public; nous voulons parler de leurs attitudes respectives à l'égard du néo-kantisme d'abord, puis de leur compréhension de la *Weltanschauung*, de l'idéologie.

L'ouvrage que nous comptons publier montrera de façon plus complète à quel point le jeune Heidegger avait accepté, tout en les critiquant déjà, les positions du néo-kantisme de Marbourg. Les propos de Cassirer à Davos peuvent en tout cas convaincre si besoin en est que les tenants des divers formalismes qui se réclamaient de la *Critique* étaient loin de renoncer à la portée existentielle de la philosophie.

En demeurant fidèles à l'idéalisme allemand au sens le plus large de ce terme, ces penseurs en étaient-ils arrivés à ne plus tirer des œuvres de l'esprit qu'un profit utilitaire ([8]), à renoncer à tous les risques de l'être pour se contenter d'articuler en systèmes censément critiques l'idéologie de l'intellectuel bourgeois, incapable de percevoir ce qui survient dans l'événement et le sens en particulier d'une guerre comme celle de 1914 ? Il serait sans doute téméraire, voire injuste, de prétendre que telle était bien la conviction de M. Heidegger. Le fragment que nous traduisons fait regretter quand même que jamais le philosophe de l'être et du temps ne se soit expliqué sur la nécessité nécessiteuse qui a pu lui donner à comprendre la révolution allemande et l'idéologie des années trente comme des requêtes historiques s'adressant à la pensée pour la détourner des prestiges du rationalisme et la plonger à nouveau dans le mystère de l'être. ([9])

([8]) Cf. HEIDEGGER in *Ergänzungen*, 24. Outre les abréviations déjà indiquées, nous utilisons encore celles qui suivent : pour les œuvres de KANT, Träume = *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766; A = *Kritik der reinen Vernunft*, 1781; B = *Kritik der reinen Vernunft*, 1786; Fortschritte = *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, 1791; — pour les œuvres de HEIDEGGER, SZ = *Sein und Zeit*, 1927; WG = *Vom Wesen des Grundes*, 1929; SU = *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933; HB = *Ueber den Humanismus*, 1951 (que nous citons d'après l'édition de R. Munier, Paris, Aubier, 1960); HW = *Holzwege*, 1950; ID = *Identität und Differenz*, 1957.

([9]) Très récemment M. Heidegger a donné sur ce point un début d'éclaircissement. Aux deux journalistes de *L'Express*, J. M. Palmier et Fr. de Towarnicki qui lui demandaient pourquoi il semblait prendre distance par rapport aux événements de l'histoire mondiale, le philosophe répond : « La pensée est toujours un peu solitude. Dès qu'on l'engage, elle peut dévier. J'en sais quelque chose. Je l'ai appris en 1933 lors de mon rectorat, dans un moment tragique de l'histoire allemande. Je me suis trompé. Un philosophe engagé est-il encore un philosophe ? La manière dont la philosophie agit réellement sur les hommes et sur l'histoire, le philosophe lui-même qu'en sait-il ? La philosophie ne se laisse pas organiser ». Cf. *Entretien avec Heidegger*, dans *L'Express*, 1969, n° 954, p. 83.

II

Traduction

(17) Groupe de travail Cassirer-Heidegger

Cassirer : — Qu'entend Heidegger par néo-kantisme ? Quel est l'adversaire à qui Heidegger s'est adressé ? On ne doit pas déterminer le concept « néo-kantisme » substantiellement mais fonctionnellement. Il ne s'agit pas d'un genre particulier de philosophie, en tant que celle-ci serait un système doctrinal dogmatique ; il s'agit d'une direction de l'interrogation (1).

Heidegger : — S'il faut d'abord citer des noms, je dirai : Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl (2). Ce qu'il y a de commun à tout le néo-kantisme ne peut se comprendre qu'à partir de son origine. Et cette origine est : l'embarras de la philosophie lorsqu'elle se pose la question de savoir ce qui, à proprement parler, lui reste encore à elle dans l'ensemble de la connaissance. Il semblait alors ne plus lui rester que la connaissance de la science et nullement l'étant. C'est ce point de vue qui détermine le retour à Kant (3). Dès lors, Kant était envisagé comme théoricien d'une épistémologie des sciences physico-mathématiques. Or Kant ne voulait nullement fournir une théorie des sciences de la nature ; il voulait montrer la problématique de la métaphysique et plus particulièrement de l'ontologie. Ce qui m'importe, c'est d'intégrer positivement à l'ontologie ce contenu central du terrain positif de la *Critique de la raison pure*. En me fondant sur mon interprétation de la Dialectique comme ontologie, je pense pouvoir montrer que le problème de l'être dans la Logique transcendantale qui, chez Kant, n'est là, semble-t-il, qu'en négatif, est un problème positif (4).

Cassirer : — On ne comprend Cohen correctement qu'à la condition de le comprendre historiquement, et pas simplement comme théoricien de la connaissance. Je ne conçois pas ma propre évolution comme une désertion à l'égard de Cohen. La position des sciences mathématiques de la nature n'est pour moi qu'un paradigme et non la totalité du problème.

Sur le point que voici, il y a accord entre Heidegger et moi : l'imagination productive a pour Kant une signification centrale ([5]). J'ai été conduit à ce résultat par mon travail sur le symbolique. L'imagination est le rapport de tout penser à l'intuition, synthesis speciosa. La synthèse est la force fondamentale du penser pur. L'important pour
(18) Kant c'est *cette* synthèse qui se sert de la species. Mais ceci conduit au / cœur du concept d'image, du concept de symbole ([6]).

Le problème capital de Kant est : Comment la liberté est-elle possible ? Kant dit que nous comprenons seulement l'incompréhensibilité de la liberté. Mais l'éthique kantienne est là, qui s'oppose à cette affirmation ([7]). L'impératif catégorique doit être constitué de telle sorte que la loi ait valeur non seulement pour les hommes, mais pour tous les êtres raisonnables en général. Le moral comme tel conduit au-delà du monde des phénomènes. Il s'agit de la percée vers le mundus intelligibilis. Dans l'élément éthique est atteint un point qui n'est plus relatif à la finitude de l'être connaissant. — Et ceci se rattache aux développements de Heidegger. On ne peut pas surestimer la signification extraordinaire du schématisme ([8]). Mais dans le domaine éthique, Kant interdit le schématisme. Car il dit : nos concepts de liberté, etc. sont des vues (*Einsichten*), non des connaissances, qui ne se laissent plus schématiser ([9]). Il y a tout au plus une typique, et non un schématisme, de la raison pratique. Le schématisme est pour Kant terminus a quo, et non terminus ad quem. Kant est parti du problème posé par Heidegger ([10]). Mais pour lui ce cercle s'est élargi. Heidegger a mis en évidence que notre pouvoir de connaître est fini. Il est relatif et lié. Mais de façon générale, comment un être aussi fini parvient-il à la connaissance, à la raison, à la vérité ? — Heidegger pose le problème de la vérité et dit : Il ne peut y avoir en général aucune vérité en soi ni aucune vérité éternelle ; les vérités sont toujours relatives au Dasein. Pour Kant au contraire, le problème était précisément celui-ci : comment peut-il y avoir des vérités nécessaires et universelles sans préjudice de la finitude ? Comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? Voilà le problème dont Kant trouve dans les mathématiques l'exemple typique : la connaissance finie se met à l'égard de la vérité dans un rapport qui à son tour développe un « ne que » ([11]). Heidegger a dit que Kant n'aurait donné aucune preuve de la possibilité des mathématiques. Mais cette question est posée dans les *Prolégomènes*. Et la question purement théorique de savoir comment un être fini en vient à déterminer des objets qui comme tels ne sont pas liés à la finitude, doit être résolue elle aussi. — Ma question est

donc : Heidegger veut-il renoncer à toute cette objectivité, à cette forme de l'absolu dont Kant fut le représentant dans le domaine éthique, dans le domaine théorique et dans la *Critique du jugement* (12) ?

Heidegger : — Je réponds d'abord à la question concernant les sciences mathématiques de la nature. Nature ne signifie pas chez
(19) Kant : objet de la / science mathématique de la nature, mais la totalité de l'étant au sens du subsistant (13). Kant pense à l'étant en général, sans restreindre le concept à une région déterminée de l'étant. Ce que je veux montrer, c'est que l'Analytique n'est pas une ontologie de la nature en tant qu'objet de la science naturelle, mais une ontologie générale, c-à-d. une métaphysique générale critiquement fondée (14). Kant dit lui-même : La problématique des *Prolégomènes* n'est pas le motif central. Ce motif est bien plutôt la question concernant la possibilité d'une métaphysique générale et son exécution.

Cassirer veut montrer ensuite que la finitude est transcendée dans les écrits éthiques. Dans l'impératif catégorique, il y a quelque chose qui va au-delà de l'essence finie. Mais le concept de l'impératif comme tel montre précisément le rapport interne à un être fini. Cette transcendance elle-même demeure à l'intérieur de la finitude. Pour Kant, la raison de l'homme repose purement sur elle-même et ne peut pas se fuir dans un éternel ou un absolu, ni non plus dans le monde des choses. Cet entre-deux (*Dazwischen*) est l'essence de la raison pratique (15). On se trompe si l'on conçoit l'éthique kantienne sans voir la fonction interne de la loi pour le *Dasein*. Bien sûr, un élément de la loi dépasse la sensibilité. Mais la question porte sur le comment de la structure interne du *Dasein* : est-elle finie ou infinie ? Dans cette question, il y a un problème tout à fait central. C'est précisément dans ce que l'on met en évidence comme infinitude constitutive qu'apparaît le caractère de la finitude. Kant décrit l'imagination du schématisme comme exhibitio originaria. Ce caractère originaire est là, d'une certaine façon, comme faculté créatrice, mais en tant qu'exhibitio elle est un renvoi essentiel à une réceptivité. L'homme n'est donc jamais infini et absolu dans la production de l'étant lui-même, mais il est infini dans le sens d'une compréhension de l'être. Cette infinitude de l'ontologique est essentiellement liée à l'expérience ontique, si bien que l'on doit dire inversement : cette infinitude qui se fait jour dans l'imagination est précisément l'argument le plus fort pour la finitude. L'ontologie est un indice de la finitude. Dieu ne la possède pas. — Ensuite surgit la question posée par Cassirer à propos du concept de vérité. La vérité

elle-même est, au plus intime, une avec la structure de la transcencance, en ceci que le *Dasein* est un étant qui est ouvert à d'autres et à soi-même. Nous sommes un étant qui se tient dans la non-dissimulation de l'étant. Se tenir ainsi dans la manifestation de l'étant, c'est ce que je caractérise comme être-dans-la-vérité. Et je vais plus loin : en raison de la finitude de l'être-dans-la-vérité de l'homme, cet être est en même temps un être-dans-la-non-vérité. La non-vérité appartient au noyau le plus intime du *Dasein*. C'est ici seulement que j'ai trouvé, je pense, la racine où est fondée métaphysiquement l'« apparence » métaphysique de Kant ([16]). Quant à la question de Cassirer concernant les vérités éternelles universellement valables, lorsque je dis : la vérité est relative au *Dasein*, ce n'est pas là un énoncé ontique dont le sens serait : n'est jamais vrai que ce que pense l'homme individuel. La proposition est métaphysique : la vérité comme vérité ne peut être que si le *Dasein* existe. C'est avec l'existence de quelque chose comme un *Dasein* et seulement ainsi que vient la vérité. Et maintenant la question : Qu'en est-il de la validité, de l'éternité de la vérité ? Cette question est orientée d'ordinaire par rapport au problème de la validité, par rapport à la proposition exprimée. Le problème doit être développé autrement. La vérité est relative au *Dasein*. La supra-subjectivité de la vérité, cette percée de la vérité au-delà du particulier veut dire : être-dans-la-vérité c'est être livré à l'étant. Ce que l'on peut ici séparer en tant que connaissance objective a, selon chaque existence particulière telle qu'elle est en fait, un contenu de vérité qui dit quelque chose concernant l'étant. Ceci est toutefois mal interprété lorsque l'on dit : face au flux de l'expérience vécue, il y a une persistance, l'éternel, le sens et le concept. Je pose en retour la question : A proprement parler, que veut dire ici « éternel » ? Cette éternité n'est-elle pas seulement la persistance au sens du « aei » du temps ? Est-elle possible uniquement en raison d'une transcendance interne du temps lui-même ? Que disent tous ces titres de la métaphysique transcendantale : *a priori, aei on, ousia* ? Ils sont à comprendre et ils sont possibles uniquement par ceci : que le temps lui-même a en lui-même un caractère horizontal; que dans le comportement remémorant à venir, j'ai toujours en même temps un horizon de présent, d'avenir et de passé; et qu'ainsi se trouve ici une détermination du temps transcendantale et ontologique, à l'intérieur de laquelle peut alors se constituer quelque chose comme la permanence de la substance ([17]). C'est sous cet angle-là qu'il faut comprendre toute mon interprétation de la temporalité. — Toute la problématique qui, dans *Sein und*

Zeit, traite du *Dasein* de l'homme, n'est pas une anthropologie philosophique ([18]). Elle est beaucoup trop étroite pour cela, beaucoup trop préalable. Il s'y rencontre une problématique qui, jusqu'alors, n'a jamais été développée comme telle. La question est de savoir si la possibilité de la compréhension de l'étant est fondée sur une com-
(21) préhension de / l'être et si cette compréhension ontologique est, en un sens quelconque, orientée vers le temps.

La tâche est alors de mettre en évidence la temporalité du *Dasein* en ayant en vue la possibilité de la compréhension d'être. Tous les problèmes sont orientés par rapport à cela. L'analyse de la mort a comme fonction de mettre en évidence dans *une* direction l'à-venir radical du *Dasein* et non pas de fournir une thèse ultime, une thèse métaphysique sur l'essence de la mort. L'analyse de l'angoisse a pour seule fonction de préparer la question : En raison de quel sens métaphysique du *Dasein* lui-même est-il possible que l'homme puisse être mis en face de quelque chose comme le rien ? C'est seulement si je comprends ce rien ou l'angoisse que j'ai la possibilité de comprendre l'être. C'est seulement dans l'unité de la compréhension de l'être et du rien que surgit la question concernant l'origine du pourquoi ([19]). Ce problème central de l'être, du rien et du pourquoi est le plus élémentaire, le plus concret. C'est par rapport à cela que toute l'analytique du *Dasein* est orientée. Je pose en même temps une autre question, de méthode celle-là. Comment doit donc être attaquée une métaphysique du *Dasein* ? N'y a-t-il pas à la base une idéologie déterminée ? La philosophie n'a pas pour tâche de donner une idéologie, mais par contre l'idéologie est déjà le présupposé du philosopher. L'idéologie que donne le philosophe n'est pas directement telle, dans le sens d'une doctrine ; mais elle repose sur ceci, que dans le philosopher réussit à se rendre radicale la transcendance du *Dasein* lui-même, c'est-à-dire la possibilité interne qu'est cet être fini de se comporter à l'égard de l'étant en totalité. La question « comment la liberté est-elle possible ? » est un contre-sens, parce que la liberté n'est pas un objet de la saisie théorique, mais bien plutôt un objet du philosopher. Ceci ne peut donc rien vouloir dire, sinon que la liberté n'est et ne peut être que dans la libération. L'unique rapport à la liberté dans l'homme est l'acte de la liberté de se libérer elle-même dans l'homme ([20]).

***

Questions posées à Cassirer (par un étudiant en philosophie S.).

1. Quelle voie l'homme peut-il prendre vers l'infinitude ? Selon quel mode peut-il y avoir part ?
2. L'infinitude doit-elle s'atteindre comme une détermination privative de la finitude ou bien est-elle un domaine propre ?

(22) 3. Dans quelle mesure la philosophie a-t-elle pour tâche de libérer de l'angoisse ? Ou bien a-t-elle précisément pour tâche de livrer l'homme à l'angoisse de façon radicale ?

Cassirer : — Ad 1 : Pas autrement que par le medium de la forme. Puisque l'homme change en forme son *Dasein*, ou encore puisqu'il doit transposer en structure objective tout ce qui en lui est expérience vécue, la fonction de la forme est donc, non pas de libérer l'homme de la finitude radicale de son point de départ (car tout ce processus se déroule encore dans la finitude), mais de conduire la finitude à quelque chose de nouveau au moment même où le processus nourrit de cette finitude sa propre croissance. Ceci est l'infinitude immanente. L'homme ne peut pas accomplir un saut de sa propre finitude à une infinitude prise au sens réaliste. Mais il peut et il doit avoir la metabasis qui le conduit de l'immédiateté de son existence dans la région de la forme pure. Il possède son infinitude uniquement dans cette forme-là : « De la coupe qu'est ce royaume de l'esprit coule jusqu'à lui son infinitude ». Le royaume de l'esprit n'est pas un royaume métaphysique. Il est précisément le monde spirituel créé par l'homme lui-même. Qu'il puisse le créer est le sceau de son infinitude ([21]). — Ad 2 : Ce n'est pas seulement une détermination privative, c'est un domaine propre. Mais non pas un domaine qui serait conquis uniquement en combattant la finitude. L'infinitude est précisément le plénier accomplissement de la finitude elle-même. Mais cet accomplissement de la finitude constitue précisément l'infinitude. Goethe : « Si tu veux t'avancer jusque dans l'infini, il te suffit d'aller de tous côtés dans le fini ». — Ad 3 : Ceci est une question absolument radicale, à laquelle on ne peut répondre que par une sorte de profession de foi. La philosophie doit rendre l'homme libre dans toute la mesure où il est capable de le devenir. Par là en tout cas elle le libère radicalement de toute angoisse qui serait simple sentiment de la situation. Le but est la libération dans le sens suivant : « Rejetez loin de vous toute angoisse du terrestre ». Ceci est la position de l'idéalisme, dont j'ai toujours fait profession.

***

Heidegger : Cassirer a employé dans son premier exposé les expressions : terminus a quo et terminus ad quem. On pourrait dire : le terminus ad quem est la totalité d'une philosophie de la culture au sens d'un éclairement de la totalité de la forme de la conscience structurante.
(23) Le terminus a quo est pour / Cassirer entièrement problématique. Ma position est l'inverse : le terminus a quo est ma problématique centrale. La question est : chez moi, le terminus ad quem est-il également aussi clair ? Il ne consiste pas pour moi dans la totalité d'une philosophie de la culture, mais dans la question : Ti to on ? C'est à partir de cette question que s'est développée pour moi la problématique d'une métaphysique du *Dasein* (22). Ou bien, pour en revenir au noyau d'une interprétation de Kant, j'ai essayé de montrer que partir d'un concept du Logos n'est pas chose qui aille tellement de soi ; que bien plutôt la question de la possibilité de la métaphysique exige une métaphysique du *Dasein*, à telle enseigne que la question : Qu'est-ce que l'homme ? ne doit pas recevoir sa réponse dans un système anthropologique mais doit d'abord être éclaircie pour ce qui est de la perspective dans laquelle elle veut être posée.

Les concepts terminus a quo et terminus ad quem ne sont-ils qu'une interrogation heuristique, ou bien se fondent-ils dans l'essence de la philosophie ? Cette problématique ne me semble pas jusqu'ici être clairement articulée dans la philosophie de Cassirer. Pour Cassirer il importe d'abord de mettre en évidence les différentes formes de la structuration et par après d'avancer à partir de là dans une dimension déterminée des forces structurantes elles-mêmes. Or on pourrait dire : cette dimension est au fond la même chose que ce que j'appelle, moi, *Dasein*. Ceci toutefois serait faux. La différence devient tout à fait nette à propos du concept de liberté. J'ai parlé d'une libération en ce sens-ci : la libération de la transcendance interne du *Dasein* est le caractère du philosopher lui-même. Le sens propre de cette libération consiste à devenir libre pour la finitude du *Dasein*, pour pénétrer précisément dans la déréliction du *Dasein* (23). Je ne me suis pas donné la liberté à moi-même, bien que ce soit par l'être-libre seulement que je puisse être moi-même. Mais « moi-même » n'est pas pris ici dans le sens d'un fondement indifférencié de l'explicitation : au contraire, le *Dasein* est l'authentique accomplissement fondamental dans lequel l'exister de l'homme avec toute la problématique de l'existence elle-même devient essentiel. — Je pense que ce que je désigne par *Dasein* ne se laisse traduire par aucun concept de Cassirer. Ce que j'appelle *Dasein* est co-déterminé essentiellement, non seulement par ce que l'on

désigne comme esprit ou comme vie, mais par l'unité et la structure immanente de l'être-relatif (*Bezogenheit*) d'un homme qui se tient,
(24) par ses liens à son corps, dans un attachement propre à l'étant. / Je veux dire que le *Dasein* jeté parmi l'étant accomplit en tant que libre une irruption dans l'étant; irruption qui, en un sens ultime, est toujours historiquement contingente, tellement contingente que l'homme, dans la durée du *Dasein* entre la vie et la mort, existe de rares instants seulement au sommet de sa propre possibilité.

Je laisse entièrement de côté dans tout mon travail philosophique la structure traditionnelle et la division des disciplines philosophiques; je pense en effet que s'orienter par rapport à ces disciplines, c'est imposer à notre route la direction la plus lourdement fatale : nous ne revenons plus ainsi à la problématique interne de la philosophie. Ni Platon, ni Aristote ne savaient rien d'une pareille division de la philosophie. Elle fut une affaire d'écoles. Il faut prendre la peine de percer ces disciplines pour revenir au mode d'être spécifiquement métaphysique des domaines en question. L'art n'est pas seulement une forme de cette conscience qui se constitue elle-même; l'art a un sens métaphysique au sein de l'accomplissement fondamental du *Dasein* lui-même ([24]). — J'ai mis à dessein ces différences en évidence. On ne rend pas service au travail philosophique qui se veut fidèle aux choses mêmes, lorsqu'on en vient à tout niveler. Pour plus de clarté, je voudrais encore une fois remettre toute notre discussion sous le signe de la *Critique de la raison pure* et faire de la question : Qu'est-ce que l'homme ? la question centrale. Cette question, il n'est pas légitime de la poser de manière anthropocentrique. Il faut montrer ceci : par là même que l'homme est l'être qui est transcendant, c'est-à-dire ouvert à l'étant en totalité et à lui-même, l'homme, par ce caractère excentrique, est en même temps plongé dans la totalité de l'étant en général. La question et l'idée d'une anthropologie philosophique n'a pas pour sens d'examiner l'homme uniquement comme un objet donné, mais il lui faut être motivée par la problématique centrale de la philosophie elle-même qui doit ramener l'homme par delà lui-même au sein de la totalité de l'étant, pour lui révéler, malgré toute sa liberté, le rien de son *Dasein* ([25]). Ce rien n'est pas une invitation au pessimisme ou à la tristesse ([26]); il invite plutôt à comprendre qu'il n'y a pas d'agir authentique sinon là où il y a résistance et que la philosophie a pour tâche de rejeter l'homme dans la dureté de son destin en lui faisant abandonner le personnage véreux d'un homme qui se contente de tirer des œuvres de l'esprit un profit utilitaire ([27]).

(25) *Cassirer* : Je crois que l'on voit clairement en quoi l'opposition consiste. Mais il n'est pas fructueux de mettre cette opposition sans cesse en évidence. Nous en sommes à un point où il n'y a plus grand chose à obtenir par des arguments logiques. Nous serions donc ici condamnés à une relativité. Mais dans cette relativité, qui mettrait l'homme empirique au centre ([28]), il ne nous est pas permis de nous attarder. Ce qu'Heidegger a dit en dernier lieu est très important. Sa position non plus ne peut pas être anthropocentrique. Et je demande alors : où se situe le centre commun de notre opposition ? Nous n'avons pas à le chercher, car nous le possédons : il y a en effet un monde humain objectif qui nous est commun, dans lequel la différence des individus n'est nullement supprimée, mais où un pont est jeté d'individu à individu. Pour moi, ceci m'apparaît toujours dans le phénomène originaire du langage. Chacun parle sa langue, et pourtant nous nous comprenons par la médiation du langage. Il y a quelque chose comme *le* langage, comme une unité au-delà de l'infinité des différents modes de parler. Ceci est pour moi un point décisif. Aussi, je pars de l'objectivité de la forme symbolique parce qu'ici « l'incompréhensible est réalisé » *(das Unbegreifliche getan)*. C'est cela que je voudrais appeler le monde de l'esprit objectif. Il n'y a pas de voie d'un *Dasein* à l'autre sinon ce passage par le monde de la forme. S'il n'y avait pas cela, je ne verrais plus comment il pourrait y avoir quelque chose comme un « se comprendre ». Même la connaissance n'est qu'un cas fondamental de cette proposition, parce qu'un énoncé objectif se laisse formuler, qui ne tient plus de la subjectivité de chacun. Heidegger a dit très justement que la question fondamentale de sa métaphysique est celle même qui détermina Platon et Aristote : Qu'est-ce que l'étant ? Il y a ajouté que Kant s'est rattaché à son tour à cette question fondamentale de toute métaphysique. Mais il existe ici, me semble-t-il, une différence essentielle, et très exactement en ce que Kant appelle le revirement copernicien.

Ce revirement ne me semble nullement écarter la question de l'être. Mais la question de l'être y reçoit une structure bien plus compliquée. En quoi consiste le revirement ? La question concernant la déterminabilité des objets est précédée d'une question sur la constitution d'être d'une objectivité en général. La nouveauté de ce revirement me semble résider en ceci, qu'il n'y a plus de la sorte une seule et unique structure
(26) d'être, mais que nous avons ainsi / des structures toutes différentes. Chaque nouvelle structure d'être a d'autres présupposés a priori. Kant montre comment chaque genre de forme nouvelle concerne aussi un

nouveau monde de l'objectif. Ainsi est introduite une diversité toute neuve dans le problème de l'objet. Ainsi l'ancienne métaphysique dogmatique devient la nouvelle métaphysique kantienne. L'être de l'ancienne métaphysique était la substance, le *seul* suppôt. L'être dans la nouvelle métaphysique n'est plus substance; c'est l'être qui ressort d'une multitude de déterminations et de significations fonctionnelles. Et ici se situe, je crois, le point essentiel de ce qui distingue ma position en face de Heidegger. — J'en reste à la mise en question kantienne du transcendantal. L'essentiel de la méthode transcendantale est qu'elle commence par un fait. Aussi je pose la question de la possibilité de ce fait-ci, le langage. Comment est-il possible que dans ce Medium nous puissions nous faire entendre de *Dasein* à *Dasein* ? Ou bien comment est-il possible que nous puissions voir une œuvre d'art comme une œuvre objectivement déterminée ? — Cette question doit recevoir une réponse. Peut-être ne peut-on pas à partir de là résoudre toutes les questions de la philosophie. Je pense toutefois que c'est seulement après avoir posé cette question que l'accès est libéré vers l'interrogation propre à Heidegger [29].

Heidegger : — Reprendre la question de Platon ne peut pas vouloir dire que nous nous replions sur la réponse des Grecs. L'être lui-même est dispersé en une diversité, et un problème central consiste à trouver le terrain pour comprendre la diversité des modes d'être, à partir de l'idée d'être. — Le simple fait de se faire l'intermédiaire (d'une pensée) ne le prolongera jamais de manière productive. C'est l'essence de la philosophie en tant qu'elle est une affaire finie de l'homme d'être tenue dans les bornes de la finitude de l'homme. Parce que la philosophie va à la totalité et à ce qu'il y a de plus haut dans l'homme, la finitude doit se montrer de façon tout à fait radicale dans la philosophie. — Ce qui importe, c'est que vous reteniez de nos discussions qu'il ne faut pas s'orienter d'après la diversité des positions des hommes qui philosophent; car vous avez senti que nous sommes en train de prendre de nouveau au sérieux la question centrale de la métaphysique. Ce que vous avez vu ici en petit, la différence entre les hommes qui philosophent dans l'unité d'une problématique, s'exprime en grand
(27) tout autrement / encore. Et c'est précisément l'essentiel, quand on s'explique avec l'histoire de la philosophie, de voir comment la distinction des points de vue est précisément à la base du travail philosophique [30].

III

NOTES

(1) CASSIRER écrira en 1931, *Bemerkungen*, 4 : « Visiblement Heidegger n'a fait droit en aucune manière au mérite historique du néo-kantisme, en particulier à l'interprétation fondamentale qu'a donnée Herman Cohen dans ses ouvrages sur Kant ».

(2) Il faut citer ici un texte qui permet de mesurer l'itinéraire parcouru par M. Heidegger depuis 1914. Dans sa thèse de doctorat *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritischpositiver Beitrag zur Logik*, Leipzig, Barth, 1914, pp. 1-2, il écrivait : « L'antagonisme entre méthode psychologique et transcendantale au sein de l'idéalisme critique, la longue primauté d'une interprétation psychologique de Kant fondée et soutenue par Schopenhauer, Herbart, Fries, puis en même temps le développement d'une science de la nature qui prétend aussi construire une idéologie — tout cela a exalté la psychologie en lui conférant une signification de plus en plus ample et enlaçante, tout cela aussi a pour effet de 'naturaliser la conscience'. La question de l'interprétation de Kant peut aujourd'hui être considérée comme réglée en faveur de la conception logico-transcendantale qui est défendue depuis les années soixante-dix du siècle passé par Hermann Cohen et, dans un sens un peu différent, par Windelband et Rickert. Cette interprétation logique de Kant et cette élaboration (*Weiterbildung*) n'ont pas seulement mis en lumière l'élément authentique de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire 'l'acte copernicien'; ils ont surtout retravaillé et préparé puissamment une connaissance du logique comme tel ». M. Heidegger trouvait normal dans ces conditions que NATORP ait pu écrire (*Kant und die Marburger Schule*, Berlin, 1912, p. 6) : « Si les Marbourgeois n'ont pu que saluer avec joie les beaux développements de Husserl dans le premier volume des *Recherches logiques*, il ne leur restait toutefois pas grand chose à en apprendre ». En effet, ajoutait M. Heidegger, le néo-kantisme avait déjà fait voir que « la réforme de la logique est devenue une réforme de la théorie du jugement ». Cette dernière phrase est reprise de Aloïs RIEHL, *Logik und Erkenntnistheorie*, in *Kultur und Gegenwart*, I, 2e éd., 1908, p. 81. Riehl fut professeur à Fribourg de 1883 à 1905. Ce n'est donc pas sans à-propos que CASSIRER, *Bemerkungen*, 3, cite au début de son article le discours inaugural de cet auteur, *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*, Freiburg i. B. und Tübingen, 1883 : « Seules les relations entre les intuitions scientifiques générales et l'homme, leur rapport aux exigences particulières de son *Gemüt* font de ces intuitions une *Weltanschauung*... La philosophie comme système et doctrine de la *Weltanschauung* n'est donc nullement une science » (Cf. la réédition de ces textes in A. RIEHL, *Philosophische Studien*, Leipzig, 1925, pp. 232 s.). *Gemüt* doit sans doute s'entendre ici au sens d'*affectivité* en tant que celle-ci ne relève pas simplement d'une psychologie scientifique et comprend par exemple l'autonomie morale. Et dès lors Cassirer insinuerait au moins ceci : en ramenant toute question sur l'être à une question concernant le *Dasein*, M. Heidegger élaborerait, selon les néo-kantiens, une idéologie; s'il prétend fonder cette doctrine de la plus profonde affectivité qui soit dans l'homme, il fait bien une philosophie, mais elle n'est pas scientifique et elle n'est donc pas fidèle aux exigences kantiennes telles que les énoncent par exemple les *Prolégomènes*. Bien sûr, ceci méconnaît l'intention profonde de M. Heidegger. Car il est faux tout d'abord d'identifier *Gemüt* au sens où l'emploie Riehl et *Dasein* au sens

de *Sein und Zeit* : celui-ci n'est rien de subjectif. De plus M. Heidegger renonce à une « métaphysique qui voudrait se présenter comme science ». Ce n'est pas, remarquons-le, qu'il ait abandonné le projet d'une « connaissance du logique comme tel ». Mais depuis 1914 il a commencé d'apercevoir que l'on ne pouvait atteindre une connaissance du logique sans sortir absolument de ce domaine. Même les « ontologies de la connaissance » lui paraissent succomber encore aux erreurs rationalistes qu'elles prétendent débusquer; elles n'échappent même pas au psychologisme que les Marbourgeois avaient au moins le mérite de refuser, fidèles en cela à la *Critique*. Si l'on veut être profondément en accord avec le projet kantien, il faut, estime Heidegger à cette époque, reprendre le thème du transcendantal en posant résolument la question d'une compréhension d'être. En dépit du malentendu qui éclate ici, il faut admettre pourtant que Cassirer est en droit de demander des explications. D'une part, en effet, M Heidegger n'a jamais tiré au clair ses relations avec le néo-kantisme, et d'autre part il n'accordera jamais à la philosophie pratique de Kant ni à la troisième *Critique* l'attention que leur avaient réservée un Cohen et surtout Cassirer lui-même.

(3) Cette contestation fondamentale du néo-kantisme comme tel, M. Heidegger l'avait articulée de manière plus détaillée en 1928 dans la *Deutsche Literaturzeitung*, Berlin, (V), col. 1000-1012, à propos du livre de Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II : *Das mythische Denken*, Tübingen, 1925. Cassirer comprend le mythe comme l'une des forces imageantes et formatrices de l'esprit. Pour fonder cette forme symbolique, il faudrait en appeler à la fameuse révolution copernicienne selon laquelle toute réalité devrait valoir en tant qu'elle est un produit de la conscience formatrice. Mais est-il légitime, demande M. Heidegger, d'expliquer la révolution copernicienne en l'enfermant dans le cadre d'une théorie de la connaissance ? On a de bonnes raisons de mettre en doute cette façon de voir; car elle n'atteint pas le noyau de la problématique transcendantale dans ses possibilités essentielles, cette problématique étant ontologique (*art. cit.*, 1007-1008). D'autre part, la *Critique de la raison pure* se laisse-t-elle simplement « élargir » jusqu'à devenir une critique de la culture ? Est-il sûr, n'est-il pas au contraire très douteux, que l'on ait déjà libéré et instauré les fondements sur lesquels pourrait reposer l'interprétation transcendantale de la « Nature » telle que Kant lui-même la propose ? Qu'en est-il de l'imprescriptible besogne qu'est l'élaboration ontologique de la constitution et du mode d'être de ce qu'avec beaucoup d'imprécision Cassirer appelle tantôt « conscience », tantôt « vie », tantôt encore « raison » (*art. cit.*, 1008) ? Le logicisme néo-kantien est responsable encore de la confusion qui entoure la notion d'*impression*, dont Cassirer fait un usage fréquent pour désigner parfois l'affection purement sensible, parfois aussi le fait d'être saisi (*Benommensein*) par le réel compris comme doué de Mana. Si l'on entend traiter philosophiquement le problème de l'impression, il ne suffit pas, dit M. Meidegger, de prendre comme point de départ un chaos de « sensations » qui doivent être « informées ». Bien plus, ce procédé masque le phénomène originaire de la transcendance qui est la condition de possibilité pour toute « passivité » (*art.cit.*, 1010). Au demeurant, le Mana, cette puissance écrasante qui, au plan ethnographique, peut être décrite comme le milieu mythique, ne saurait s'interpréter correctement par un simple recours à une « imagination mythique ». Cette faculté censément fondamentale du sujet est-elle une forme du penser, ou de l'intuition, les deux à la fois ou bien ni l'une ni l'autre ? Pour répondre à cette question à partir de Kant, il faudrait se laisser guider par le phénomène de l'imagination transcendantale tel qu'il apparaît dans la *Critique de la raison pure* et dans la *Critique de la faculté de juger*. Mais le néo-kantisme n'entre pas dans cette voie : il ne veut pas voir que l'imagination transcendantale est compréhension finie de l'être (*art. cit.*, 1011).

Corrélativement, Cassirer n'aperçoit pas que le mythe est une des formes de l'existence quotidienne, c'est-à-dire un des modes d'être spécifiques du *Dasein*, dont le Mana constitue la compréhension d'être éclairant à l'avance tout penser et toute intuition selon la structure d'écrasement caractéristique de la déréliction (*art. cit.*, 1008). — En résumé, l'interprétation du mythe selon Cassirer rendrait manifeste que le néo-kantisme accentue dans la philosophie critique les traits par lesquels cette dernière, comme le montre KM, est infidèle à son intuition originaire de la transcendance finie. Pour comprendre le sens d'être de l'imagination transcendantale, il faudrait saisir celle-ci au niveau d'abord de la vie quotidienne dans le phénomène de l'angoisse. Pour comprendre ce que peut être une « imagination mythique », il faut d'abord voir le Mana dans la condition d'écrasement du vécu de tous les jours. — Formulée dans le contexte d'une destruction du positivisme, la critique du néo-kantisme qu'institue M. Heidegger en 1935 reprendra les mêmes thèmes, mais de manière beaucoup plus large ; et, pour faire droit peut-être aux demandes d'explication exprimées par Cassirer, elle dégagera aussi les mérites des néo-kantiens ; cf. FD, 45 : « Le positivisme, écrit-il, est un savoir dont la prétention de vérité trouve ses normes premières et ultimes dans ce que l'on appelle 'réalités de fait'... Ce qui en science naturelle est prouvé par des expériences, ce qui dans les sciences de l'esprit, qui sont historiques, est confirmé par des manuscrits et des textes, c'est cela qui est vrai. Le mot veut dire ici : C'est cela le seul vrai que l'on puisse montrer d'une façon conforme au savoir. Le retour à Kant était guidé par le dessein de trouver chez Kant une justification et une fondation philosophique de la conception positiviste de la science. Mais en même temps ce retour était sciemment une façon de se détourner de l'idéalisme allemand ; et cet éloignement se comprenait lui-même comme une façon de se détourner de la métaphysique. Ce nouveau revirement vers Kant prenait donc sa philosophie comme démolition de la métaphysique... Si nous considérons l'ensemble de ce mouvement vers Kant à partir de notre position actuelle, il nous faut aussitôt le mettre en question et nous demander si ce retour pouvait reconquérir, s'il pouvait même *trouver*, absolument parlant, la position fondamentale de Kant, que l'idéalisme allemand avait lui aussi dépassée en se contentant de la contourner. En réalité ce ne fut pas et ce n'est pas encore le cas ». — FD, 46 reconnaît cependant les mérites du néo-kantisme : « 1) Par ce renouvellement de la philosophie kantienne — si unilatéral qu'il fût — le positivisme fut préservé d'un glissement complet dans la divinisation du fait, 2) La philosophie de Kant elle-même se fit connaître, grâce à l'exposition soigneuse et à l'étude laborieuse des écrits dans toute leur ampleur. 3) En prenant comme fil conducteur la philosophie de Kant, les recherches de l'histoire de la philosophie en général, et spécialement celles qui concernent l'Antiquité, purent maintenir leur problématique (*Fragestellung*) à un niveau élevé. Tout ceci est assurément bien peu, si nous prenons comme mesure la tâche de la philosophie. Ce qui de nouveau ne signifie pas grand chose, aussi longtemps que cela demeure une revendication au lieu d'être une réplique en actes ». En fin de compte, nous avons acquis du kantisme une vue plus complète que n'en possédaient les néo-kantiens. Mais cela ne peut signifier seulement une meilleure connaissance historique. Il faut en venir à s'expliquer avec les positions fondamentales que Kant le premier réussit à conquérir. Lui-même avait prédit qu'un jour on étudierait ses œuvres de façon nouvelle et qu'on les laisserait manifester leur valeur ; FD, 46 : « Si nous sommes parvenus à ce jour, il n'existe plus aucun kantisme ; car tout ce qui est simplement un '-isme' est à la fois un malentendu et la mort de l'histoire. La *Critique de la raison pure* appartient à ces œuvres de philosophie qui, chaque jour, aussi longtemps qu'il y a encore une philosophie sur cette terre,

deviennent à nouveau inépuisables. Elle est une de ces œuvres qui ont déjà prononcé le jugement de toutes les tentatives futures faites pour les 'surmonter', car elles témoignent que ces tentatives ne font que passer par dessus ». Résumant son jugement en une formule, qui n'est cependant pas une « reprise » de ces doctrines, M. Heidegger écrira en 1963, KTS, 21 : « C'est donc une erreur de penser, comme on le fait encore aujourd'hui sous l'influence du néo-kantisme, que la philosophie de Kant a, selon l'expression courante, réglé son compte au concept d'être ». Signalons enfin qu'en 1916, à Fribourg, durant le semestre d'été, M. Heidegger fit un cours intitulé « Kant et la philosophie allemande du XIXe siècle ». On voudrait connaître, ne fût-ce que par des notes d'étudiants, le contenu de ces leçons qui constituent peut-être la « reprise » du néo-kantisme dont nous déplorons le manque.

(4) Dans les écrits que M. Heidegger consacre à la *Critique* jusqu'en 1962, si l'on excepte l'interprétation de l'idée de monde dans WG, la Dialectique ne tient guère de place. Cassirer le fait déjà remarquer en 1931 à propos de KM et il ajoute, *Bemerkungen,* 18 : « C'est ici que se trouve la vraie ontologie fondamentale de Kant... ». Les mêmes mots sont donc compris assez différemment par les deux philosophes.

(5) Cassirer note, *Bemerkungen.* 8, qu'il est très kantien de chercher une faculté dans laquelle se réalise l'union de la réceptivité et de l'activité connaissantes. Mais il ajoute, *Bemerkungen,* 16 : « Kant ne défend nulle part un pareil 'monisme' de l'imagination; il maintient un dualisme radical et décidé, le dualisme du monde sensible et du monde intelligible. Car son problème n'est pas celui de l'*être* et du *temps,* mais le problème de l'*être* et du *devoir-être,* de l'*expérience* et de l'*idée* ». Il faut en conséquence « une restitution *in integro* du chapitre sur l'imagination », c'est-à-dire une interprétation qui remette ce passage dans le tout du système (*Bemerkungen,* 17).

(6) Le texte imprimé, *Ergänzungen,* 18, porte : ... den Kern des Bildungsbegriffes, des Symbolbegriffes ». M. Schneeberger nous a fait part d'une correction que lui a indiquée le Pr. Ulrich Noack de Hambourg; il faut lire : « ... den Kern des Bildbegriffes etc. » — Cassirer montre, *Bemerkungen,* 12, comment la spontanéité constructrice de l'entendement fait surgir la nécessité d'un inconditionné. La finitude n'est en effet qu'un moment de l'entendement. Et ce dernier se découvre soumis à l'idée d'une totalité, dans une relation analogue à celle que l'intuition soutient avec lui-même (cf. A 664, B 692). Seulement l'infinité de l'idée ne saurait être schématisée. Ainsi se pose le problème de la symbolisation des formes ou des idées.

(7) Sur ce point capital, l'interprétation de Cassirer est inacceptable Elle repose sur un spiritualisme dont on ne sait pas s'il est théiste ou athée, dont on mesure mal, pour mieux dire, la différence avec un « idéalisme allemand » en général. M. Heidegger comprend mieux le propos de Kant, du moins dans l'explication qu'il donne ci-dessous, *Ergänzungen,* p. 21. Toutefois l'incompréhensibilité de la liberté ne se justifie finalement, selon la *Critique,* que dans la perspective d'une preuve de l'existence de Dieu, preuve qui n'a aucune place chez M. Heidegger et à laquelle l'idéalisme de Cassirer refuse toute objectivité. Ce double refus va de pair avec une ignorance du problème du mal. L'éthique kantienne ne cherche jamais à formuler les conditions de possibilité de la liberté; elle détermine les conditions d'application de l'idée de devoir, en considérant le travail philosophique lui-même comme un acte moral.

(8) Cassirer remarquera, *Bemerkungen,* 18, que si le schématisme occupe bien le centre de l'Analytique, il n'est pas le centre du système. Cette place est réservée à la Dialectique en relation avec les deux autres *Critiques.* — Il est bon de se rappeler à cet endroit que dès 1913 Heidegger insiste, dans deux recensions, sur la nécessité de considérer

toujours l'ensemble des trois *Critiques* et même des autres travaux de Kant. Sous diverses formes, cette exigence méthodologique sera répétée jusqu'en 1962 dans KTS, sans toutefois être jamais mise en œuvre. On ne saurait cependant négliger le fait que les écrits de Heidegger ne présentent pas toute sa pensée; ses cours lui ont en effet donné l'occasion, à en juger d'après leurs intitulés, de développer une interprétation d'autres œuvres de Kant que la seule *Critique de la raison pure*. Ainsi en 1915 et en 1941 à Fribourg il aborde les *Prolégomènes*; en 1923, en collaboration avec Ebbinghaus, il commente des passages de *La religion dans les limites de la simple raison*; en 1928, il tient un séminaire sur les *Fondements de la métaphysique des mœurs*; d'autres séminaires sont consacrés, en 1930 et en 1936, à la *Critique de la faculté de juger* et en 1931 à la *Critique de la raison pratique*. Force est donc, pour le simple historien, de constater que les documents font encore défaut qui permettraient de situer équitablement le dialogue de Heidegger avec Kant dans une histoire de l'être !

(9) Kant établit entre l'idée et l'entendement une double relation. D'une part, les concepts de la raison unifient la spontanéité de l'entendement comme celle-ci unifie l'intuition grâce aux schèmes de l'imagination. D'autre part, les idées sont appelées « un *analogue* des schèmes » mais avec cette différence que l'application des catégories aux schèmes de la raison n'est pas connaissance de l'objet, elle est simplement principe de l'unité systématique de tout usage de l'entendement (cf. A 664 - B 692 et A 665 - B 693). — Ceci est la manière kantienne d'exprimer que le *Je pense* est la vérité à la fois la plus nécessaire et la plus vide.

(10) Ce point est développé dans *Bemerkungen*, 18 : « Le thème 'Kant et le problème de la métaphysique' ne se laisse donc pas traiter seulement du point de vue du schématisme, mais uniquement du point de vue de la doctrine des idées, en particulier du point de vue des théories kantiennes de la liberté et du beau. La *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger* appartiennent aussi à la doctrine kantienne sur l'homme, — mais elles développent cette doctrine de telle sorte qu'elles placent l'homme d'emblée sous 'l'idée de l'humanité' et le considèrent du point de vue de cette idée. Ce n'est pas le *Dasein* de l'homme, mais le substrat intelligible de l'humanité qui est son but essentiel. Le schématisme est bien au commencement de la 'métaphysique' kantienne — il en est jusqu'à un certain point l'entrée — mais le contenu propre de cette métaphysique se développe par-delà. Le schématisme détermine le *Land der Wahrheit* comme vérité empirique; il appartient à la théorie de la réalité phénoménale et en constitue une partie intégrante; mais il laisse place pour un être d'une tout autre signification, l'être nouménal, non pas de *choses*, mais d'*intelligences*, pour un règne de personnalités absolument autonomes qui agissent librement ».

(11) M. Schneeberger, *Ergänzungen*, 18, ajoute à cette phrase un point d'interrogation entre crochets. Il semble toutefois que le *nur* puisse se comprendre sans trop de difficulté dans le contexte de A 665-B 693 que nous rappelions plus haut à la note 8. Pour Cassirer, ce serait l'éternité et l'absolu des idées créées par l'homme qui lui ferait prendre conscience de sa finitude : la perception de la limite comme telle suppose la saisie d'un au-delà de la limite *et e converso*. Encore une fois, cette façon de voir néglige le rapport établi par Kant entre les idées et une authentique théologie, si « finie » que soit celle-ci.

(12) Cassirer, *Bemerkungen*, 1, rappellera la lettre à Markus Herz de février 1772, Cass. IX, 102 ss., dans laquelle Kant résume ses préoccupations critiques en demandant : « Sur quel fondement repose la relation à l'objet de ce que l'on appelle en nous représentation ? ». C'est dans la perspective ainsi tracée qu'il faut situer la doctrine du ché-

matisme et de l'imagination transcendantale; car il s'agit là en tout premier lieu de la constitution, de la structure naturelle et des conditions de l'objet empirique. Or, en récusant l'idée néo-kantienne d'une théorie de la connaissance, KM aurait éliminé l'interrogation proprement kantienne concernant la possibilité de l'expérience phénoménale. Selon *Bemerkungen*, 18, « le paradoxe de l'interprétation heideggerienne » consiste à utiliser en vue d'une ontologie qui se veut dévoilement de l'être de l'homme une théorie, celle du schématisme, dont son auteur faisait la pièce maîtresse d'une Analytique de l'objet. Cassirer insistera, *Bemerkungen*, 19 : « Le schématisme appartient à la phénoménologie de l'objet, et médiatement seulement à celle du sujet ». En effet, par les schèmes les catégories ne sont pas seulement restreintes, comme une philosophie de la finitude ontologique pourrait à juste titre se contenter de le faire voir; par les schèmes, les catégories sont aussi réalisées, et c'est pourquoi l'acte schématisant ne trouve son accomplissement et son fondement, selon Kant, qu'au niveau des principes synthétiques de l'entendement. De ceux-ci, note Cassirer, KM ne souffle mot. — Sans doute les critiques qu'on vient de lire assimilent-elles trop rapidement le *Dasein* heideggerien et le sujet de l'idéalisme tel que le comprend Cassirer. On peut se demander pourtant si M. Heidegger ne s'est pas efforcé dans FD de répondre tout simplement aux *Bemerkungen*. Traitant de « la chose », ce cours de métaphysique contient une explication de la section de KRV consacrée aux principes de l'entendement pur; et la conclusion qui s'en dégage, FD 189, est que la question concernant la chose est aussi une question concernant l'être de l'homme.

(13) Cette affirmation paraît d'abord ambiguë. Elle pourrait en effet signifier que pour Kant tout étant est envisagé comme un *Vorhandenes*, un subsistant. Le projet critique d'une ontologie générale serait ainsi vicié à la racine, comme l'était déjà, selon M. Heidegger, la métaphysique cartésienne. Mais notre texte souligne aussi l'effort de la pensée kantienne pour mettre en lumière l'originalité de l'homme, irréductible à la catégorie de substance ou à l'idée de *Vorhandenes*. L'interprétation heideggerienne invite, nous semble-t-il, à éclaircir l'ambiguïté d'une ontologie qui réduirait au *Vorhandenes* tout étant quel qu'il soit et à montrer que l'anthropocentrisme kantien cache, tout en s'efforçant correctement d'y atteindre, une problématique explicite de l'*être*. Il convient d'évoquer ici une des questions posées à la fin de SZ, 437 : « Pourquoi précisément l'être est-il 'tout d'abord' 'compris' à partir du subsistant *et non pas* à partir de l'étant disponible (*Zuhandenes*) qui est pourtant d'un abord encore *plus proche* » ? L'importante distinction ici proposée fournit à Cassirer l'occasion de situer sa propre philosophie à l'égard de l'ontologie heideggerienne telle qu'on pouvait la connaître en 1929. Dans sa *Philosophie der symbolischen Formen*, III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, pp. 173 ss., note 1 et p. 190, note 1, Cassirer fait le point. Il admet, dit-il, les analyses de l'espace et du temps telles que les présente M. Heidegger au niveau d'une ontologie de la finitude et de la temporalité. Mais sa propre réflexion ne s'attarde pas au *Zuhandenes* et à son mode de spatialité. Elle veut poursuivre le chemin qui conduit de la spatialité comme moment du *Zuhandenes* jusqu'à l'espace comme forme du *Vorhandenes* et montrer que ce chemin aboutit au domaine des formes *symboliques* dans le double sens d'*exposition* et de *signification*. En d'autres termes, la philosophie des formes symboliques commencerait là où s'arrête le premier volume de *Sein und Zeit*. Le problème de Cassirer ne concerne pas la temporalité que M. Heidegger met en évidence comme sens d'être originaire du *Dasein*. Cette temporalité n'est pas contestée, ni sa découverte comme ultime fondement de de l'existentialité du *Dasein*, ni son articulation selon le plan de *Sein und Zeit*. Mais la question pour Cassirer commence au point où s'effectue le passage de cette temporalité

existentielle à la *forme* « temps ». « Les conditions de possibilité de cette *forme*, la *Philosophie der symbolischen Formen* veut montrer qu'elles sont condition de la possibilité de poser un *être* qui dépasse l'existentialité du *Dasein*. Comme pour l'espace, pour le temps également c'est ce passage, cette *métabasis*, du sens d'être du *Dasein* au sens 'objectif' du 'Logos' qui constitue le thème de la *Philosophie der symbolischen Formen* et son problème propre » (*Op. cit.*, p. 190, note 1). Ces remarques rejoignent l'argumentation générale des *Bemerkungen*, qui reprochent somme toute à M. Heidegger d'avoir identifié le transcendantal kantien à l'élément subjectif : parler de *Dasein* intègre sans doute à la subjectivité toute la richesse de la pensée kierkegaardienne, mais l'aspect objectif du transcendantal n'en demeure pas moins ignoré (cf. *Bemerkungen*, 23-24).

(14) Kant appelle *ontologie* cette partie de la philosophie dont traitent l'Esthétique et l'Analytique transcendantales (Cf. A 246-247 et A 845, B 873; *Fortschritte*, Cass. VIII, 269). Cependant cette ontologie critiquement fondée ne sera jamais appelée *métaphysique générale*. Et cela pour deux raisons : 1° L'ontologie n'est que le porche d'entrée de la métaphysique; elle définit les conditions de possibilité de *l'expérience en général*, non de l'être en général; 2° Pour Kant plus encore que pour M. Heidegger, l'universalité de l'*être* est inséparable de la particularité de la liberté; il ne peut donc exister de métaphysique générale à proprement parler; la Critique considère que toutes les disciplines de la métaphysique (ontologie et disciplines « spéciales ») sont des étapes d'un progrès en spirale vers l'être libre et singulier.

(15) On peut dire sans jouer sur les mots que l'*entre-deux* occupe la place centrale dans la philosophie de Heidegger. Débordant toujours ses deux termes, il est en définitive cette aire qui donne elle-même à la pensée la possibilité de la parcourir. Pour en pénétrer le sens, il faut méditer en quoi sont bien le même l'entre-deux et la clairière de l'être (*Lichtung des Seins*) à laquelle, parlant plutôt de la lumière de la raison, la philosophie n'a pas pris garde. Il est vrai qu'en venant à l'ouvert dans sa clairière nous apercevons du coup la fin et le rassemblement de la philosophie, au point que nous devons nous demander : « La tâche de la pensée n'aurait-elle pas pour titre, au lieu de *Sein und Zeit*, *Sein und Lichtung* ? » (*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Kierkegaard vivant* (Coll. Idées, n° 106), Paris, Gallimard, 1966, p. 204). Les travaux de M. Heidegger sur Kant depuis 1924 (KM) jusqu'en 1935 (FD) laissent entrevoir une partie de l'itinéraire qui conduit la pensée au renouveau de sa tâche à l'époque où le titre *Sein und Lichtung* est seulement pressenti sous celui de *Zeit und Sein*. KM d'abord s'interroge sur cette faculté qui est « entre » l'intuition aveugle de la sensibilité et les concepts vides de l'entendement, l'imagination transcendantale, nom kantien de la transcendance finie. A Davos, notre attention est attirée sur la raison pratique qui couvre le champ « entre » l'éternel et le monde des choses. WG de son côté, invitant à penser en quel sens la différence ontologique et le rien sont le même, analyse la conception kantienne du monde et conclut, p. 33 : « Le concept de monde se tient entre la 'possibilité de l'expérience' et l''idéal transcendantal'; il signifie au fond la totalité de la finitude de l'essence humaine ». Six ans plus tard, FD p. 189 montre ceci : « Dans la question de Kant à propos de la chose s'ouvre une dimension qui se situe entre l'homme et la chose, et qui s'étend vers l'avant au-delà de la chose et vers l'arrière en arrière de l'homme »; cet entre-deux dans lequel il est possible à l'homme de toujours sauter déjà par-delà les choses parce que les choses, pour être elles-mêmes, doivent venir à sa rencontre, c'est l'espace-temps. Prendre et reprendre Kant consiste donc de plus en plus à percevoir que le là de l'être-là exposé à l'étant en totalité est le là de l'être, seule présence qui en son retrait rend possible toute présence finie et tout présent. Mais il est certain par ailleurs que ces variations profondes sur le thème de

l'entre-deux posent au lecteur des *Critiques* bien des problèmes concernant la présence de Kant lui-même et la fidélité à la lettre de ses écrits.

(16) Ce point, M. Heidegger ne l'a jamais intégré à son interprétation du kantisme en tant que telle, sinon peut-être dans WG, 27-36 où l'idée de monde est comprise comme un rien qui différencie l'homme. Cf. aussi KM, 197, §§ 39 ss.; *trad.*, pp. 275 ss.

(17) Cf. WG, 51 : « Andeutungsweize genüge der Hinweis, das Stiftung Boden-nehmen und Rechtgebung je in ihrer Weise der Sorge der Beständigkeit und des Bestandes entspringen, die selbst wiederum nur als Zeitlichkeit möglich ist ».

(18) On trouve une formule tout aussi imprécise dans KM, 197 ; *trad.*, p. 275 : « Nous ne pouvons pas ici examiner si et comment l'anthropologie philosophique — en dehors du problème de l'instauration du fondement de la métaphysique — possède encore une tâche propre ». Cf. aussi ci-dessous la note 22.

(19) Cf. WG, 48 ss., l'analyse du *Begründen* dans son rapport au rien et comme fondement de tous les « Pourquoi ? ».

(20) La fin de ce passage rappelle la dernière section de WG, 43-54. Mais la conception de la liberté est rattachée ici à une affirmation concernant l'antériorité de l'idéologie (*Weltanschauung*) par rapport au philosopher comme tel. Le caractère entièrement problématique de l'être-au-monde, et que l'existence soit exposée à l'étant en totalité seraient donc deux « vues » du monde, sans pourtant que le monde soit ici compris comme peinture ou comme tableau. Au contraire de HW, 86-87, le présent texte prend encore *Weltanschauung* en un sens positif. Toutefois ce sens ne saurait se préciser, sinon par les trois questions que pose WG, 35, note 54, et auxquelles M. Heidegger n'a sans doute jamais donné réponse : « 1) Dans quelle mesure une *Weltanschauung* appartient-elle à l'être essentiel du *Dasein* en tant qu'il est être-au-monde ? 2) Eu égard à la transcendance du *Dasein*, dans quel mode l'essence de la *Weltanschauung* en général doit-elle trouver ses limites et le fondement de sa possibilité interne ? 3) En vertu de son caractère transcendantal, quel rapport soutient la *Weltanschauung* avec la philosophie ? » L'imprécision demeurant, il n'est donc pas entièrement légitime de commenter une conférence de 1927 sur le thème « Théologie et philosophie » par des citations empruntées à HW, comme estime pouvoir le faire M. Birault dans son article, *La foi et la pensée d'après Heidegger*, dans *Philosophies chrétiennes* (Recherches et débats, cahier n° 10), Paris, A. Fayard, 1955, pp. 118-119. En 1927, notre texte en fait foi, M. Heidegger est encore assez éloigné du refus d'évoluer « in den Niederungen der Weltanschauungen », selon l'expression dédaigneuse de HW, 203.

(21) L'évocation par Cassirer d'un royaume de l'esprit doit se mettre en parallèle avec SU, 13 : « L'esprit est la décision originaire qui se sait accordée sur l'essentielle présence de l'être. Et le monde spirituel d'un peuple n'est pas la superstructure d'une culture pas plus que la serre chaude où l'on cultive des connaissances et des valeurs utilisables. Le monde spirituel d'un peuple est la *puissance* de la plus profonde conservation des forces de la terre et du sang, la puissance du surgissement le plus intime et de l'ébranlement le plus vaste de son être-là ». Et retrouvant des expressions proches de celles qu'il avait employées à Davos, le recteur de Fribourg dira encore, SU, 16 : « Ce peuple travaille à son destin quand il plante son histoire dans la manifestation de la surpuissance de toutes les puissances qui façonnent le monde et quand il conquiert son monde spirituel en des combats sans cesse nouveaux. Exposé ainsi dans l'extrême problématique (*Fragwürdigkeit*) de son propre *Dasein*, ce peuple veut être un peuple spirituel ». Et ce genre de propos montre combien à l'époque M. Heidegger estime nécessaire le lien de la philosophie et de la *Weltanschauung*.

(22) On peut résumer comme suit ces lignes heurtées : Cassirer sait où il va, mais il ne sait pas bien d'où il part; au contraire, M. Heidegger renonce à savoir où il va (*Feldwege, Holzwege*), mais il veut approfondir sans cesse, c'est-à-dire rendre plus authentiquement problématique le problème dont il part. — Dans les propos qui suivent, M. Heidegger emploie le terme « métaphysique » dans le sens que précisera par exemple FD, 2-3 : l'ensemble des questions susceptibles de faire tomber le penseur dans un puits au grand amusement des soubrettes.

(23) « Déréliction » traduit, tant bien que mal, *Geworfenheit*. Il est simplement question de l'être-jeté du *Dasein*. Le mot français ne doit donc éveiller aucune réminiscence spirituelle ou mystique, aucun rappel de « en agonie jusqu'à la fin du monde ». — Que l'idée d'être simplement jeté soit originaire et existentiale, c'est, peut-il sembler, tout le problème et tout le choix.

(24) Depuis KM jusqu'à ID l'articulation de la métaphysique en différentes branches est un des thèmes importants de la pensée heideggerienne. La question nous introduit dans l'essence de la transcendance ou de la présence humaine en tant que celle-ci est un engagement par et pour l'être; mais non sans nous laisser entrevoir, encore une fois, le lien du philosopher et de l'idéologie. Dans SU, 12-13, l'unité d'une pensée fondamentale opposée à une dispersion des savoirs est présentée comme condition de renouvellement de la science et comme accès à un monde spirituel (cf. ci-dessus, note 21). Cette unité n'est rien d'autre que la *Verlassenheit*, c'est-à-dire la situation exposée du *Dasein* au milieu de l'étant comme tel, situation abandonnée mais qui est aussi possibilité de s'abandonner à l'être en s'abandonnant à l'étant. En cette *Verlassenheit* se fonde la mise en question, le *Fragen*. Mais un préalable à l'authentique interrogation est d'assumer la parole du « dernier penseur allemand qui chercha le Dieu », le *Gott ist tot* de Nietzsche. — Le même ensemble de thèmes se retrouvera dans l'essai de 1943 qui porte pour titre la parole de Nietzsche et qui sera publié dans HW, 193-247. Ce texte donne malgré tout l'impression que l'auteur voudrait faire oublier de quelles options le mot de Nietzsche fut pour lui l'occasion dix années auparavant. Et pas plus que dans les écrits de 1933 ou de 1929 le lecteur ne parvient à distinguer comment s'articulent l'idéologie et le philosopher dans une histoire de l'être.

(25) « Rien » traduit *Nichtigkeit*, qui est en allemand un terme de spiritualité : la vanité ou le néant de l'homme. — Une interprétation du kantisme « selon » M. Heidegger pourrait se proposer d'examiner comment se font entendre dans le mode critique les thèmes d'une anthropologie philosophique exprimés ici sur le mode d'une histoire de l'être. Dans le kantisme, le rien se situerait en ceci que la liberté ne peut exister qu'en se pensant dans l'idée de liberté, c'est-à-dire en s'introduisant dans un monde qui n'est qu'intelligible : le rien, essentiel à la totalité de l'idée et donc intrinsèque à la libération de la liberté, porte sur tous les prédicats tant du monde que de la liberté. Quant au *Dasein* exposé à la totalité de l'étant, il faudrait chercher son analogue dans le *Gemüt* en tant qu'il appartient visiblement à un règne des fins. Ici encore tout le problème et tout le choix est de savoir si parler d'un projet jeté est nécessairement plus conforme à l'être, s'il est plus conforme à l'être de parler d'un projet jeté plutôt que d'une foi raisonnable.

(26) En dépit de cette remarque, il reste, comme le notera Cassirer, *Bemerkungen*, 23, qu'il existe entre Kant et M. Heidegger une différence fondamentale, dans la *Gesamtstimmung*, ce qu'on pourrait traduire par « la manière concrète d'être-au-monde » voire par « idéologie » dans le sens positif que M. Heidegger accordait provisoirement à ce terme en 1929. Cassirer souligne que, depuis les *Traüme*, Kant a renoncé sans la moindre

angoisse à une connaissance qui ne serait pas finie; et cela parce qu'il aurait compris la finitude tout autrement que M. Heidegger, c'est-à-dire dans un dualisme, non dans un monisme de la temporalité. — Pour notre part, la différence kantienne nous paraît résider en une volonté de mettre en lumière, dans sa *Stimmung* personnelle, ce qui permet de respecter celle d'autrui. Entendre l'accord a pour Kant son importance et reste la seule perception de ce sur quoi on est accordé. Est-ce le cas pour M. Heidegger ?

(27) Cette définition de la philosophie donne moins à penser qu'à craindre : il faut se remémorer en effet que ces paroles s'adressent à un interlocuteur qui est juif. « La dureté du destin » rend alors un son inquiétant.

(28) On touche ici à l'essentiel du désaccord. Tout comme M. Heidegger et en se mettant expressément dans les pas de Kant, Cassirer considère la philosophie comme une ressaisie de l'homme mais qui ne saurait être anthropocentrique. Les *Bemerkungen* reprocheront encore à KM de n'avoir pas compris comment ce dépassement et cette compréhension de l'humain empirique deviennent effectifs dans la philosophie critique. L'auteur de KM, dira Cassirer, méconnaît la manière proprement kantienne de rompre l'anthropocentrisme de la question concernant l'homme. Ainsi, *Bemerkungen*, 19 : la manière heideggerienne de comprendre la temporalité pour en faire le fondement de la synthèse catégoriale et du Je pense mène à une confusion de l'objectif et du subjectif. De plus, *Bemerkungen*, 21 : tout en se défendant de relayer Schopenhauer, M. Heidegger introduirait une explication subjective et psychologique là où il fallait en attendre et en exiger une qui fût objective et systématique.

(29) Il faut rapprocher ces propos de Cassirer et les considérations qu'avait développées sa *Philosophie der symbolischen Formen* que nous avons rappelées dans la note 13. Des deux textes, on peut, semble-t-il, dégager les articulations d'un système idéaliste tel que le comprendrait l'auteur de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* : 1) Une analyse transcendantale du fait primordial, le langage, dans lequel se manifeste l'objectivité des formes symboliques et par elles la diversité de l'être. 2) Une interrogation concernant l'être de l'étant à partir de la compréhension d'être du *Dasein*. 3) Une métaphysique qui serait une *métabasis* du sens existentiel de l'espace et du temps vers le sens objectif du Logos, c'est-à-dire vers le monde spirituel dans lequel se fonde ultimement le langage. Â ce cercle d'un système, M. Heidegger opposera le cercle ou plutôt les cercles herméneutiques. Il n'acceptera pas que le langage soit considéré comme un monde d'entente objective, car ce serait selon lui oublier complètement la priorité de la compréhension et de l'oubli de l'être. Aux trois étapes de la pensée idéaliste à la Cassirer, il préférera le chemin sur lequel depuis SZ l'être met la pensée en venant à elle. Car nous ne pouvons « connaître l'essence » du langage, selon la signification wolffienne de ces termes. Et ce n'est point là un désavantage de notre condition; c'est bien plutôt le privilège qui fait de nous ces élus dont le langage a besoin pour parler et qui nous introduit vraiment dans ce royaume que nous habitons en tant que mortels. Dans le langage, la mortalité se montre comme présence de l'être et de l'homme. Aussi le dire authentique doit-il avoir déjà donné sa parole au non-dit. Ce qui a été dit est ainsi le passé toujours présent d'une venue de l'être accomplie dans et par une pensée qui est à l'égard de l'être action de grâces et oblation : action de grâce en tant qu'elle est remémoration de l'être, oblation en tant que le dire qui rassemble la pensée est en lui-même tourné vers le non-dit. Le non-dit inscrit ainsi dans le penser une appartenance et une écoute à l'égard de la poésie. Car dit et non-dit doivent se comprendre à partir de l'élément indicatif du langage, la *Sage*, la Fable dans laquelle ont leurs êtres l'être et le rien. Au lieu donc de voir dans le langage le domaine de l'objectivité des formes symboliques, comme le voulait Cassirer, M. Heidegger le considère comme un monologue de la différence ontologique.

([30]) Peut-être convient-il de rappeler ici deux faits linguistiques auxquels M. Heidegger accorde, pourrait-on dire, valeur de paroles fondatives : 1) les verbes dire, *dicere, deiknumi, zeichnen* et *zeigen* proviennent d'une racine commune qui signifie « montrer »; 2) le grec *deinon,* le latin *dirus* et le mot allemand *zwei* ont, comme *bis* et deux, une même racine qui veut dire « séparer ». Il résulte de là, pour qui est à l'écoute du sens, qu'un dialogue doit par essence montrer en divisant, que toute rencontre entre penseurs doit être *Zwiegespräch, Zwiesprache,* c'est-à-dire parole qui scinde et qui montre. Ce qui se montre de la sorte, c'est le *deinon,* le mystère de l'être et du rien s'en venant par les voies du *Dasein.* Elevée à ce niveau poétique, qui est celui où se tient le second Heidegger, toute controverse semble d'abord perdre le caractère désagréable d'engagement idéologique que l'on perçoit dans bien des répliques à Cassirer. On peut cependant se demander si cette ascension vers le simple, vers le domaine où « le langage est langage de l'être comme les nuages sont nuages du ciel » (HB, 172) n'est pas guidée par un secret ressentiment. M. Heidegger n'est-il pas de ces gens pour qui toute découverte et toute parole d'autrui est toujours et d'avance en retard sur les secrets que l'être leur dit à l'oreille ? Il peut ainsi, sans jamais modifier ses propres idées, montrer à tout moment l'insuffisance de ce que pensent les autres. Comprenant le présent du sein de l'avenir où déjà il séjourne, il se dispense, dirait-on, de ressaisir son propre passé pour s'enfoncer dans l'histoire de l'être. Mais ce qu'il désigne de ce nom, est-ce autre chose qu'une nouvelle forme de ce bleu dont l'honnête homme, et Kant en particulier, a fait depuis longtemps la patrie d'une certaine métaphysique ?

Cassirer en 1931 formulait des conclusions qui, pour être plus discrètes, n'en vont pas moins, croyons-nous, dans le même sens. Il disait, *Bemerkungen,* 26 : « La méditation sans cesse renouvelée de la finitude n'est peut-être pas le noyau de toute *métaphysique*; mais elle est en tout cas la maxime nécessaire et imprescriptible de la recherche philosophique ». Rappelant ensuite que M. Heidegger, KM, 213; *trad.,* p. 292, présente lui-même son ontologie du *Dasein* et de la finitude comme « une voie qui d'ailleurs ne saurait prétendre être la seule possible », Cassirer ajoute : « Le terme de toute discussion et ce dont elle suppose que l'on puisse atteindre le sens peut s'exprimer comme suit : que les oppositions elles aussi apprennent à se voir exactement et qu'elles cherchent à se *comprendre* elles-mêmes dans le fait précisément qu'elles sont essentiellement opposées (dass sie sich in eben dieser Gegensätzlichkeit selbst zu *verstehen* suchen) ». C'est bien là que gît le malaise pour le lecteur de M. Heidegger : cette herméneutique de l'être peut-elle se comprendre elle-même en comprenant qu'on lui soit opposé ?

Québec. Henri DECLÈVE.